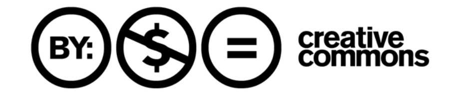


Archives de sciences sociales des religions

Quatre ouvrages sur les jésuites en Chine, XVIe-XVIIIe siècles

Mme Françoise Aubin



Arch. Sc. soc. des Rel., 1983, *56*/2 (octobre-décembre), 169 - 176
Françoise AUBIN

QUATRE OUVRAGES SUR LES JÉSUITES EN CHINE, XVIe-XVIIIe SIÈCLES

A propos de :

Jacques GERNET, *Chine et christianisme. Action et réaction*. Paris, Gallimard, NRF — Bibliothèque des Histoires, 1982, 342 p. (bibliographie sommaire p. 335-39).

Actes du IIIe Colloque international de Sinologie, Chantilly, 1980 : Appréciations par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVIIe siècle, Paris, Cathasia — Les Belles Lettres (La Chine au temps des Lumières, VI), 1983, 291 p., 4 pl. de cartes chinoises h.t.

John W. WITEK, s.j., *Controversial Ideas in China and in Europe : A Biography of Jean-François Foucquet, s.j. (1665-1741)*, Rome, Institutum Historicum S.I., Bibliotheca Instituti Historici S.I. Vol. XLIII, 1982, xvi + 494 p. + 1 c.h.t. (Bibliographie considérable : p. 337-475 ; glossaire des caractères chinois : p. 476-79 ; index p. 481-94).

Mme Yves de THOMAZ de BOSSIERRE, *François-Xavier Dentrecolles (1664-1741) et l'apport de la Chine à l'Europe du XVIIIe siècle*, Paris, Cathasia — Les Belles Lettres (La Chine au temps des Lumières, V), xviii + 193 p., 22 illustr., avant-propos du R.P.J. Dehergne (bibliographie des sources : p. 171-84 ; index des noms de personnes : p. 185-90).

Il n'y a, je crois, aucune exagération à soutenir que la parution du livre de Jacques Gernet sur les réactions de la Chine à l'action du christianisme aux XVIe-XVIIe siècles est une contribution majeure à l'histoire de la pensée mondiale, et que l'on a pas fini d'en mesurer toutes les conséquences, selon trois directions d'intérêt : l'histoire des missions jésuites, la définition de la mentalité chinoise par comparaison avec la mentalité occidentale, l'universalité du christianisme.

La première nouveauté de l'ouvrage est de replacer l'action jésuite dans son cadre chinois, en reconstituant, avec une maîtrise admirable des sources chinoises et occidentales, les dialogues et les polémiques qui ont entouré, dans la Chine des Ming et des premiers Ts'ing, le prêche de la « doctrine du Maître du Ciel » (*T'ien-tchou kiao,* comme s'est appelé depuis lors le catholicisme). Certes, nous disposions déjà, à propos des missionnaires du XIXe siècle et du début du XXe siècle (protestants surtout) de quelques travaux indiquant la propagande anti-chrétienne et l'image de l'Occident que renvoient les sources chinoises de la fin des Ts'ing (*cf.* l'intéressant *China and the West* de Jerome Ch'en, Londres, Hutchinson of London, 1979). Mais, pour l'époque précédente, la réception du christianisme en Chine était, en Occident, dans son ensemble jusqu'à maintenant vue à travers le prisme des jésuites.

Or, voici que Jacques Gernet nous fait passer de l'autre côté du miroir, nous livrant des témoignages sur les divers niveaux de la compréhension du message chrétien dans la société chinoise des XVIe-XVIIe siècles, depuis les apologies dues aux convertis et les réinterprétations *sui generis* des protecteurs des missionnaires, jusqu'aux discussions plus ou moins fielleuses de leurs détracteurs confucianistes ou bouddhisants.

L'auteur commence par rappeler l'évolution de Ricci, se présentant, dans les premiers temps suivant son arrivée en 1583, comme un moine bouddhique et, à partir de 1595, définitivement comme un lettré champion de l'hyper-orthodoxie confucéenne face aux distorsions bouddhiques ; puis le revirement des intellectuels chinois, dont la sympathie se mue en méfiance et en franche hostilité, lorsqu'ils devinent qu'un plan d'investissement spirituel total sous-tend l'enseignement « moral et scientifique des barbares d'Occident ». A ce stade de l'analyse, l'élément fondamental du malentendu entre les missionnaires et leurs partisans chinois est déjà clairement souligné : il s'agit de la certitude, ancrée de part et d'autre, qu'existe une certaine similitude structurelle entre philosophie confucéenne et doctrine chrétienne.

Le second point fort du présent travail est de démonter, dans tous leurs détails, les mécanismes de cette équivoque, en opposant, trait par trait, les caractéristiques constitutives des deux systèmes de pensée. De sorte que le lecteur européen trouve là une remarquable présentation des bases philosophiques de la Chine classique et de sa culture spirituelle vers la fin des Ming ; le tableau est d'autant plus suggestif que les spécificités chinoises sont rehaussées, tout à leur avantage, par la comparaison avec les constructions conceptuelles gréco-latines dont notre civilisation chrétienne a hérité.

L'exposé est articulé selon quatre axes de recherche : croyances et pratiques religieuses, théorie politique, éthique, métaphysique. En ce qui concerne le premier de ces points, un goût constant pour les syncrétismes aux contours flous, pour les panthéons d'origine composite, pour les rites pragmatiquement efficaces, éloigne les Chinois des vérités tranchées et immuables, et jette sur les croyances et les pratiques des convertis une suspicion d'assimilation éclectique. Les baptêmes comme thérapeutique des cas désespérés, la conjuration par aspersion d'eau bénite, la dévotion aux images saintes et aux reliques, la répétition de formules latines incomprises, une fureur d'ascétisme, toutes ces pieuses coutumes, et bien d'autres encore, perpétuaient en fait des traditions populaires bouddhiques et taoistes. Et les missionnaires, qui s'ingéniaient à éviter les excès

de la superstition, jouaient, de leur côté, avec les miracles, les apparitions, les manifestations de la grâce divine, les exorcismes contre la possession démoniaque omniprésente.

C'est en matière de théorie politique que l'incompréhension fut la plus catastrophique, car les malheurs des jésuites vinrent de ce qu'en Chine le spirituel ne peut être dissocié du temporel. D'une part, en prétendant célébrer ce qui était compris comme un culte au « Ciel », les prêtres usurpaient d'une manière sacrilège le plus haut des privilèges impériaux ; d'autre part, en s'organisant en chrétientés locales égalitaires, en se livrant dans leurs églises à de mystérieuses cérémonies, en renonçant à la ségrégation des sexes, les néo-chrétiens tombaient sous le coup de la répression d'un mal permanent, la société secrète hétérodoxe. Et le danger de subversion a paru d'autant plus grand que les missionnaires recevaient leurs subsides et leurs instructions de l'étranger, qu'ils se sont, au moins à certains moments, occupés de cartographie, et qu'en outre, en voulant réinterpréter l'antiquité chinoise à la lumière de la Bible, ils trahissaient ainsi l'identité culturelle de la Chine. Si les missionnaires conseillers privés de l'empereurs pouvaient être excusés, il n'en allait pas de même pour les évangélisateurs du menu peuple.

A une époque de réaction rigoriste et de religiosité diffuse comme celle de la fin des Ming, l'accent que Ricci et ses successeurs mirent intentionnellement sur la morale (réservant aux seuls catéchumènes la révélation des vérités dogmatiques) joua un grand rôle dans leurs premiers succès. C'est en ce domaine donc que la similitude des cadres mentaux paraît la plus certaine. Pourtant, ici aussi, elle est illusoire. La pratique de l'examen de conscience, l'épuration de la conduite par un effort de volonté, le mépris des sens et la recherche de l'ascétisme proviennent en Chine du désir de se mettre en harmonie avec l'ordre immanent de la nature, et non pas de sauver individuellement (égoïstement disent les Chinois) son âme de la corruption native. Et cela, pour la raison fondamentale qu'il n'existe en Chine aucune notion d'âme immatérielle distincte du corps ; car l'être humain est, comme l'univers entier dont il procède, formé d'une substance unique qui s'organise diversement selon ses parties. Et cette nature étant foncièrement bonne, la vertu suprême est le retour à la spontanéité innée.

Les contradictions entre pensées chinoise et judéo-chrétienne rencontrent leur explication décisive au chapitre de la métaphysique. Le « Ciel » chinois n'est nullement un créateur distinct de ses créatures, maître d'un monde spatialement et temporellement fini, mais le principe dynamique d'un ordre universel qui s'exprime par un processus interrompu de complémentarités et de mutations, au sein d'une énergie primordiale incréée et unitaire, dans une extension et une durée indéfinies. Les théories de l'incarnation, de la transcendance divine, de l'âme immortelle, de péché originel, d'une rétribution éternelle en fonction de la foi, ont donc été, pour les missionnaires, des plus malaisées à exposer à des gens convaincus de l'interaction des diverses sphères de l'activité humaine et de l'union profonde de l'homme à la nature et à la surnature.

La difficulté de trouver une terminologie adéquate a été, à ce propos, grave. Mais, selon Jacques Gernet, le problème de la structure de la langue est plus fondamental, car en dérive le mécanisme même de la pensée. Nous touchons ici au troisième aspect de la contribution que le présent ouvrage apporte à l'histoire de la pensée humaine : transcendant le domaine sinologique, c'est la question de

l'universalité du message chrétien qui est posée en clair, et, plus largement, le lien entre système philosophico-religieux et système linguistique. La seule civilisation à avoir atteint un niveau philosophique élevé, sans recours à une langue du modèle indo-européen, est la chinoise. Or, notion d'être et catégories grammaticales seraient, dit l'auteur, absentes de la langue chinoise — les relations de combinaison des termes par opposition ou complémentarité des sens et par position réciproque des unités sémantiques tenant lieu, sans équivoque, de morphologie et de syntaxe. Les mécanismes mentaux seraient donc, à tous les niveaux, totalement différents de ceux formés par le raisonnement gréco-latin : de là, l'intérêt exceptionnel de la rencontre entre jésuites et Chinois.

Comment ces conclusions, si énergiquement sinophiles et non conformistes, vont-elles être reçues par les missiologues auxquels elles s'adressent en priorité ? Juger l'action d'un Ricci vouée par avance à l'échec pourra finalement leur paraître, je pense, une vision paradoxalement plus réconfortante que pessimiste. Car, avec elle, disparaissent les motifs d'un de ces obscurs sentiments de culpabilité qui habitent les anciens missionnaires de Chine et leurs historiens : inutile désormais de regretter certains échecs de l'action missionnaire du XIXe siècle et du début du XXe, pour n'avoir censément pas su renouer avec la grande tradition de Ricci ! A l'époque moderne, les méthodes et les attitudes des missionnaires de l'intérieur de la Chine, loin des postes diplomatiques, n'ont en fait pas été aussi différentes qu'on le dit de celles de leurs prédécesseurs des XVIe-XVIIe siècles, telles que J. Gernet les décrit. N'en déplaise au P. Lebbe et à ses partisans, les missionnaires de l'intérieur portaient, dès le XIXe siècle, la robe chinoise et vivaient comme des autochtones. Des personnalités comme celle du bruxellois Mgr Hubert Otto, C.I.C.M. (1850-1938, en Chine sans interruption de 1876 à sa mort) montrent à quel degré l'intégration dans le milieu chinois a pu atteindre. Les débuts de la sinologie moderne sont d'ailleurs à peu près entièrement le fait de missionnaires catholiques et protestants de haute culture chinoise. La seule différence notable concerne la partie de la stratégie des jésuites de l'époque Ming-début des Ts'ing, la plus douteuse du point de vue apostolique sinon du point de vue politique : prendre place de conseillers scientifiques auprès de l'empereur. Quant à la Querelle des Rites, ce ne fut pas la grande occasion manquée, comme on le croit souvent, mais un incident secondaire dans une évolution inéluctable. Les écrits chinois indiquent d'ailleurs clairement que les jésuites se sont montrés, envers le culte des ancêtres, à peu près aussi sévères que leurs confrères qui médisaient d'eux.

« Notre Raison n'est pas plus universelle que ne l'est la grammaire de nos langues » : cette formule conclusive (p. 332) est provocante, et va sans doute nourrir de futurs débats, menés sur deux fronts, chez les linguistes partisans d'une grammaire générative et chez les linguistes du chinois. En tout cas, une contradiction reste inexpliquée au cours de l'ouvrage : comment justifier que la pensée bouddhique, véhiculée par une langue indo-européenne, se soit acclimatée aussi facilement que le montre l'auteur ? Même si le bouddhisme chinois est assez différent de celui de l'Inde, il reste bouddhisme. Et, plus encore, comment juger l'islam chinois qui, jusqu'à plus ample informé, est considéré comme authentique ? Enfin, que veut dire l'auteur lorsque, dans son ultime conclusion (p. 333), il estime que son jugement ne concerne pas la question des conversions individuelles « même à les supposer complètes et véritables » ? Va-t-on objecter aux catholiques et protestants de Chine, dont la foi a survécu à la

Révolution culturelle, qu'ils ne sont pas de vrais chrétiens au regard de notre conception européocentriste du christianisme ? L'existence des Églises catholique et protestante de Chine n'est-elle pas, en soi, un argument qu'on ne peut écarter dans la discussion soulevée par l'auteur ? Puisse ce résumé sommaire susciter le désir de lire de bout en bout le riche travail de Jacques Gernet, pour jouir de toutes les subtilités de l'argumentation, mises dans un style particulièrement élégant et agréable.

*

* *

Cependant, avec la célébration du 4e centenaire, en 1982-83, de l'arrivée de Matteo Ricci en Chine, les jésuites de Chine sont plus que jamais à la mode en Occident comme en Extrême-Orient, et la principale préoccupation des études les concernant reste leur apport à la pensée politique, historique, sociologique et scientifique du XVIIIe siècle européen. Ainsi, le *IIIe Colloque International de Chantilly* était-il, comme les deux précédents (*cf. Archives* 48, 1979, nº 467 et 53, 1982, nº 418), centré sur ces questions. Isabelle et J.-Louis Vissière (Aix-en-Provence) présentent la Mission française de Pékin au XVIIIe siècle comme un véritable carrefour culturel entre l'Occident et l'Extrême-Orient, grâce à l'église du Pei-t'ang, à l'intégration chinoise des Pères et à leur bagage scientifique (p. 211-21). Edwin J. Van Kley (Calvin College, Michigan) expose les progrès que fit l'Europe durant le XVIIe siècle dans la connaissance de l'histoire chinoise, grâce aux travaux des jésuites (p. 195-210). Theodore N. Foss (Chicago) rappelle la valeur de la *Description... de la Chine* de Du Halde, S. J. (1735), encyclopédie compilée à Paris d'après les écrits des Pères de Chine (p. 67-77). Pour John W. Witek, S.J. (Georgetown University, Washington D.C.), les supputations sur la chronologie chinoise de l'antiquité et son adaptation à la chronologie biblique ont eu pour effet, aux XVIIe-XVIIIe siècles, d'élargir au-delà de l'horizon biblique la pensée européenne (p. 223-52, avec caractères chinois). Par contre, l'interprétation du mythe du « Prince Millet, l'Agriculteur divin » par le figuriste Joachim Bouvet, S.J., que Geneviève Javary (Paris) expose avec un enthousiasme poétique, resta un manuscrit sans diffusion (p. 93-106). Hermann Harder (Paris) s'arrête sur l'influence que les vues sinophobes de Mgr Foucquet (sur lequel voir *infra*) ont exercé sur Montesquieu et le Président de Brosses, qui l'ont rencontré à Rome dans les années vingt du XVIIIe siècle (p. 79-92). Le Dr. Knud Lundbaek (Aarhus, Danemark) mène sa présentation sur la connaissance du néo-confucianisme en Occident depuis le XVIIIe siècle jusqu'aux débuts de la sinologie contemporaine dans le dernier quart du XIXe siècle, en incluant dans son panorama non seulement les jésuites et Leibniz, mais aussi les missionnaires protestants, les premiers sinologues laïcs français et allemands et même le moine Hyacinthe Bitchurin qui a joué un rôle important dans l'orientalisme russe (il est seulement dommage que le russe reste en Occident langue exotique, au point qu'une citation de la *Grande Encyclopédie soviétique* soit donnée en anglais dans cet article rédigé en français !) (p. 131-76). Elisabeth Rochat de la Vallée (Institut Ricci à Paris) se tourne vers la contribution des jésuites à la botanique, en examinant la manière dont ils

ont pu tenter de faire passer en français l'« herbier » *(Pen-ts'ao kang-mou)* du médecin Li Che-tchen (1518-1593), sa nomenclature, son analyse des substances et de leurs vertus médicinales (p. 177-93).

Un autre groupe, moins nombreux, de contributions à ce IIIe Colloque s'intéresse aux missions dans leur cadre oriental. József S. Sebes, S.J. (Istituto Storico jésuite de Rome) récapitule, dans une optique comparative, l'histoire des méthodes missionnaires en Chine, au Japon, en Inde, du XVIe au XVIIIe siècle (p. 271-90). L'organisateur du colloque, Joseph Dehergne, S.J., reprend avec sa vigueur et son élégance habituelles, la vieille question du « Terme », c'est-à-dire les implications du nom de Dieu — ou d'un équivalent plausible — dans la tradition littéraire chinoise, et sa transposition dans les traductions d'ouvrages sacrés en chinois et en japonais, principalement du point de vue catholique et hébraïque, mais en laissant de côté l'islam et à peu près complètement la longue dispute protestante ; et il conclut qu'au Japon, en Chine et en Indochine, l'accord, qui s'était vite fait, dès les premiers temps, sur le terme « Maître du Ciel » (*t'ien-tchou* en chinois) donnait par avance raison à Clément XI (p. 13-46). William E. Nalf (University of Massachussetts) déplace le centre de vision vers le Japon de l'époque Meiji. Ce titre d'ère, choisi en 1868, porte la connotation des « Lumières » : l'auteur recherche, depuis les XVIIe et XVIIIe siècles, les marques de l'ouverture vers l'Occident et analyse, de fort instructive façon, les caractéristiques des « Lumières » au Japon par opposition avec celles de l'Occident du XVIIIe siècle (p. 253-69).

Trois contributions, enfin, concernent quelques aspects de la culture chinoise vue de l'intérieur. Marcel Destombes (Académie de Marine de Paris), expert de la cartographie chinoise à l'époque des missions jésuites, replace dans l'évolution de la matière deux types distincts de cartes remontant aux dernières années du XVIe siècle : un type traditionnel carré, dont la carte de Wang P'an (1594) paraît le meilleur exemple, et un type ovale dont Ricci fournit le premier modèle (p. 47-65 + 4 pl.h.t.). L'excellent spécialiste de l'islam et de l'hébraïsme chinois à la fin des Ming et au début des Ts'ing, Donald D. Leslie (Canberra) aborde le cas de ces deux minorités religieuses, du point de vue de l'assimilation et de la survie en milieu majoritaire chinois « payen », car la communauté islamique a survécu jusqu'à nos jours avec une vitalité qui intrigue les missiologues, alors que la juive a disparu (p. 107-29). Enfin, Michel Cartier (E.H.E.S.S., Paris) dans un article savant et original à son accoutumée, montre par l'exemple précis de la littérature ethnographique chinoise concernant Taiwan, comment la réalité du monde extérieur arrive en Chine réfractée à travers un filtre culturel, mais non pas affabulée (p. 1-12).

*

* *

La voie d'accès la plus fréquente vers les jésuites de Chine est, de nos jours, la monographie biographique. Le R.P. Witek, S.J. (voir sa collaboration au colloque cité ci-dessus et aux deux précédents, en 1974 et 1977) a choisi de présenter la Querelle des Rites à travers la vie et l'œuvre d'une personnalité très

contestée, Jean-François Foucquet, S.J. (1665-1741). Grâce au dossier considérable qu'il a réuni, basé tant sur les écrits manuscrits ou publiés du missionnaire en latin, français et chinois, que sur quantité d'études en chinois et japonais (sa bibliographie occupe près de 140 p. !), il élève le genre biographique au niveau d'un indispensable instrument de travail. La question centrale est celle des liens éventuels entre figurisme — ce symbolisme qui voyait dans les formules du *Yi-king* une réduction mathématique des vérités bibliques et dans les autres classiques des allusions prophétiques — et Querelle des Rites. Foucquet, en effet, opta pour le figurisme et s'y tint jusqu'à la fin de ses jours, alors qu'il combattit la position jésuite sur les rites et que dans la dernière partie de sa vie, évêque *in partibus infidelium,* résidant à la Congrégation de la Propagande à Rome (mais non démis de la Compagnie de Jésus comme on l'a prétendu), il nuança d'une certaine teinte sinophobe l'enthousiasme des Européens pour une Chine idéale.

Le récit strictement chronologique de sa vie est entrecoupé de développements incidents sur les grands problèmes théoriques qui ont scandé l'histoire des missions de Chine aux XVIIe-XVIIIe siècles. Le premier chapitre (p. 13-72) prépare le cadre de l'apostolat de Foucquet en retraçant les débuts des relations sino-françaises directes, avec l'arrivée en Chine, en 1687, de cinq jésuites mathématiciens indépendants du *patroado* portugais ; et, à ce propos, sont éclairées deux questions importantes : la structure interne de l'ordre jésuite et les disputes de juridiction missionnaire en Extrême-Orient. Les débuts de Foucquet dans les ordres et son séjour au Kiangsi à partir de 1899 (p. 73-142) fournissent à l'auteur l'occasion de définir précisément la Querelle des Rites. L'étape suivante, de 1711 à 1720, est le séjour du missionnaire à la Cour de K'ang-hi, long chapitre (p. 143-252) consacré au figurisme. Enfin, à propos du retour en Europe en 1722 et de l'installation à Rome (p. 253-326), l'auteur rappelle deux problèmes sur lesquels la Propagande ne réussit pas à avoir une politique suivie et qui deviendront cruciaux au XXe siècle : le besoin d'un clergé indigène complet (c'est-à-dire incluant ses propres évêques) et l'usage du chinois dans la liturgie ; puis il expose l'action de Foucquet sur la pensée européenne de son temps.

Le livre est aussi passionnant que le personnage est fascinant par lui-même. Mais le lecteur peine parfois à se repérer dans le fil des années, lorsque le récit court au jour le jour, d'une page à l'autre ; et il aurait bien aimé se sentir guidé par une table chronologique de la vie du missionnaire. Les Français regretteront, en outre, que la bibliographie récente (la préface est de 1981) en langue française et d'origine non jésuite ait été quelque peu négligée : par exemple, la publication commentée de la correspondance inédite du P. Foucquet avec Saint-Simon aurait pu être mentionnée, au moins pour ses premiers fascicules (éd. Hélène Himelfarb et Bruno Neveu, dans les *Cahiers Saint-Simon,* n° 5-1977 à n° 9-1981).

*

* *

L'étude de Mme Yves de Thomaz de Bossière sur l'exact contemporain du P. Foucquet, le P. Dentrecolles (1664-1741), supérieur général de la mission

jésuite de Chine de 1707 à 1719, est d'aussi agréable compagnie que son précédent travail sur le P. Antoine Thomas, S.J. (1644-1709), cartographe du Turkestan Oriental pour le compte de l'empereur K'ang-hi. La première moitié du récit est constituée par un extrait du courrier du Père, illustrant sa carrière et ses difficultés. L'avant-propos du P. J. Dehergne, archiviste des jésuites de Paris, a d'ailleurs, en quelques pages fort habilement tournées, fait le point des préoccupations du supérieur de la mission jésuite : la survie de sa mission prise entre *padroado* et autorité de Louis XIV, sans parler de celle de K'ang-hi, la brûlante question des rites, les rêveries des figuristes, les chamailleries entre missionnaires.

Le reste de l'ouvrage (hors la biographie et l'index) est consacré à l'œuvre scientifique de Dentrecolles : sa traduction d'ouvrages chinois, son introduction auprès du public français des techniques chinoises (porcelaine, soie, fleurs artificielles, perles), de pratiques médicales (en particulier l'inoculation de la petite vérole, l'usage du thé et du ginseng), de certains aspects de la botanique ; et le P. Dehergne donne (p. 137-54) l'édition annotée d'un manuscrit de 1737, resté inédit, sur le bambou. Une analyse graphologique par un spécialiste suédois complète l'image sympathique que ce petit ouvrage donne de la personnalité du savant missionnaire.

François AUBIN

C.N.R.S. - Fondation Nationale des Sciences Politiques (CERI)